



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2007

Einige Bemerkungen zur Entstehung der modernen "Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit"

Ferber, Rafael

Abstract: In the first part, the paper gives an overview of the central notion of freedom in general, especially positive and negative freedom, freedom of will and freedom of action. It comes to the conclusion that in a secular world, the government has no epistemic or deontic authority in questions of religion. In the second part, it shows that the idea of freedom of religion is quite new and that it is not accepted in every culture. There are two cases which exemplify this insight: the trial and damnation of Socrates and the "Compelle intrare" of Augustinus. The last part of the paper presents the origin and development of the concept of freedom of religion in Samuel Pufendorf's "De habitu religionis christianae ad vitam civilem" and in John Locke's "Epistula de tolerantia". Freedom of religion could only evolve in the course of the philosophical and theological interpretation of Christian faith.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-70597>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Ferber, Rafael (2007). Einige Bemerkungen zur Entstehung der modernen "Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit". In: Scoralick, Ruth. Damit sie das Leben haben (Joh 10,10). Festschrift für Walter Kirchschräger zum 60. Geburtstag. Zurich: Theologischer Verlag Zürich, 87-109.

Ruth Scoralick (Hrsg.) · Damit sie das Leben haben (Joh 10,10)

T V Z

Ruth Scoralick (Hrsg.)

Damit sie das Leben haben (Joh 10,10)

Festschrift für Walter Kirchschräger
zum 60. Geburtstag

EDITION **N Z N**
BEI **T V Z**

Theologischer Verlag Zürich

Die Deutsche Bibliothek – Bibliografische Einheitsaufnahme
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

ISBN: 978-3-290-20035-0

Umschlaggestaltung: Zeljko Gataric, Zürich
Satz und Layout: Claudia Wild, Stuttgart
Druck: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten

BWHEBB [Hebräisch]; BWGRKL [Griechisch] Postscript® Type 1 und TrueTypeT fonts Copyright © 1994–2002 BibleWorks, LLC. Alle Rechte vorbehalten. Diese fonts für Bibelgriechisch und -hebräisch sind von BibleWorks, software for Biblical exegesis and research, Benutzung mit freundlicher Genehmigung.

© 2007 Theologischer Verlag Zürich
www.tvz-verlag.ch

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotografischen und audiovisuellen Wiedergabe, der elektronischen Erfassung sowie der Übersetzung, bleiben vorbehalten.

Inhaltsverzeichnis

I. Zum Geleit	11
<i>Ruth Scoralick, Luzern</i>	
Vorwort der Herausgeberin	13
<i>Markus Ries, Luzern</i>	
Gründer der Universität Luzern	15
II. Beiträge	21
<i>Franz Annen, Chur</i>	
Der eine Leib und die vielen Glieder	
1 Kor 12 und das Amtsverständnis in der Kirche heute	23
<i>Johannes Beutler SJ, Rom</i>	
Joh 6 als christliche «relecture» des Pascharahmens	
im Johannesevangelium	43
<i>Manfred Diefenbach, Limburg</i>	
Der Gemeindegründer Paulus	
Ein Blick auf sein Wirken in den senatorischen Provinzen	59
<i>Peter Dschulnigg, Bochum</i>	
Frauen im Markusevangelium	75
<i>Rafael Ferber, Luzern</i>	
Einige Bemerkungen zur Entstehung der modernen «Gedanken-,	
Gewissens- und Religionsfreiheit»	87
<i>Monika Jakobs, Luzern</i>	
Der Traum von Gemeinde in der Gemeindekatechese	
Hoffnungen, Aufbrüche, Enttäuschungen und Perspektiven	
eines aus der Mode gekommenen Begriffs	111
<i>Kurt Koch, Bischof von Basel</i>	
Initiation in die Kirche	
Eine pastorale Herausforderung der Kirche heute im Licht	
der Tradition	131

<i>Roman Kühschelm, Wien</i>	
«Um zu verkünden ein willkommenes Jahr des Herrn»	
Jesu Antrittsrede Lk 4,16–30	147
<i>Adrian Loretan-Saladin, Luzern</i>	
Profilierung der vom Bischof beauftragten Ämter	
des gemeinsamen Priestertums	
Eine kirchenrechtliche Studie	187
<i>Wolfgang Müller, Luzern</i>	
Was ist ein Sakrament?	
Eine exegetisch-systematische Annäherung	209
<i>Hans J. Münk, Luzern</i>	
Philosophisch-ethische Würdekonzepte	
in biblisch-theologischer Sicht	221
<i>Adrian Schenker OP, Fribourg</i>	
Wer war gegen die Reform Joschijas?	
Neue historische Daten aus der Textgeschichte	
zu einem viel besprochenen Text: 2 Kön 23,1–3	247
<i>Katharina Schmocker Steiner, Zeiningen</i>	
Röm 13,1–7: Fügt euch ein in Gottes Ordnung	255
<i>Clemens Thoma, Schänis</i>	
Menschwerdung des Mose	269
<i>Hermann-Josef Venetz, Fribourg</i>	
Zu Mt 1,18–25	
Ein Versuch mit homiletischen Hintergedanken	279
<i>Dietrich Wiederkehr, Luzern</i>	
Petrusbilder als andere Petrustexte	
Ikonographie und Exegese	299
<i>Edith Zingg, z. Zt. Barasat-Kolkata (Indien)</i>	
Die Frau, die in der Mitte stand (Joh 7,53–8,11)	
Ein Drama mit mehreren Perspektiven	319
Autorinnen und Autoren	337

Einige Bemerkungen zur Entstehung der modernen «Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit»¹

Rafael Ferber, Luzern

Im Artikel 9 der «Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten» vom 4. November 1950, die von der Schweiz am 28. November 1974 ratifiziert worden ist, heisst es:

«(1) Jede Person hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu wechseln, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder gemeinsam mit anderen öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Unterricht oder Praktizieren von Bräuchen und Riten zu bekennen.

(2) Die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu bekennen, darf nur Einschränkungen unterworfen werden, die gesetzlich vorgesehen und in einer demokratischen Gesellschaft notwendig sind für die öffentliche Sicherheit, zum Schutz der öffentlichen Ordnung, Gesundheit oder Moral oder zum Schutz der Rechte und Freiheiten anderer.»

Der Artikel 9 beinhaltet somit dreierlei, (a) das Recht zum Wechsel der Religion oder Weltanschauung, (b) das Recht auf öffentliche oder private Ausübung der Religion oder Weltanschauung, sei es einzeln oder in Gemeinschaft, und zuletzt (c) zeigt er auch die Grenzen dieses Rechtes auf; diese müssen gesetzlich vorgesehen sein und die öffentliche Sicherheit, den Schutz der öffentlichen Ordnung oder Gesundheit oder den Schutz der Grundrechte anderer betreffen.

Dieses Recht scheint heute selbstverständlich zu sein. Es geht zurück auf die Virginia Bill of Rights (1776) (vgl. Anhang, Text 1):

«Dass die Religion oder die Verpflichtung, welche wir unserem Schöpfer schulden, und die Art und Weise ihrer Ausübung nur durch Vernunft und Überzeugung geleitet werden kann, nicht durch Macht oder Gewalt; und dass deshalb alle Menschen gleich berechtigt sind zur freien Ausübung der Religion, nach den Vorschriften ihres Gewissens, und dass es die wechselseitige Pflicht aller ist, christliche Geduld, Liebe und Wohltätigkeit einander gegenüber zu üben.»

Wir finden sinngemäße Bestimmungen in der «Erklärung der Rechte des Menschen und Bürgers» aus dem Jahre 1789 (vgl. Anhang, Text 2). Das Recht auf

1 Für die Durchsicht einer früheren Fassung bedanke ich mich bei Herrn lic. phil. Thomas Hiltbrunner.

Religionsfreiheit findet sich ebenfalls als erstes Amendment, d.h. als erste «Nachbesserung», der amerikanischen Verfassung (1789), die am 15. Dezember 1791 ratifiziert wurde:

«Der Kongress darf kein Gesetz machen betreffend der Festlegung einer Religion oder des Verbots einer freien Ausübung derselben; er darf nicht die Redefreiheit oder die der Presse einschränken oder das Recht des Volkes, sich friedlich zu versammeln und die Regierung um Abhilfe von Beschwerden zu ersuchen.»

Sinngemäße Artikel finden wir in allen europäischen Verfassungen und neuerdings ebenfalls in der «Charta der Grundrechte der europäischen Union» (2000). In der Schweizerischen Bundesverfassung vom 18. April 1999 begegnen wir diesem Recht als Artikel 15, «Glaubens- und Gewissensfreiheit» (vgl. Anhang, Text 6). In der Staatsverfassung des Kantons Luzern vom 29. Januar 1875 begegnen wir ihm bereits im Paragraph 2 (vgl. Anhang, Text 7). Im Entwurf der Verfassungskommission des Kantons Luzern vom 28. April 2004 wird es als Grundrecht nach Maßgabe der Bundesverfassung gewährleistet (vgl. Anhang, Text 8). Bekanntlich hat ebenfalls die römisch-katholische Kirche, die noch im «Syllabus Errorum», herausgegeben am 8. Dezember 1864, die Religionsfreiheit zugunsten der Religion der katholischen Kirche als der einzig wahren verneint hat,² im 2. Vatikanum die Religionsfreiheit anerkannt (vgl. Anhang, Text 9).

Wir können also festhalten, dass die Religionsfreiheit zumindest in Europa und den Vereinigten Staaten von Amerika, *im Prinzip* aber auch in allen Ländern, welche die «Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten» vom 4. November 1950 ratifiziert haben, ein Grundrecht ist. Jeder mann darf sich also zu jedem beliebigen religiösen Glauben – aber auch zum Atheismus – bekennen und den entsprechenden Gottesdienst oder auch keinen Gottesdienst ausüben, ohne irgendwelche rechtlichen oder politischen Nachteile zu erfahren; selbstverständlich innerhalb der Schranken der öffentlichen Ordnung und ohne damit andere Grundrechte zu verletzen. Entsprechend finden wir denn auch in der Schweiz neben den drei Landeskirchen eine Fülle von christlichen und nicht-christlichen Religionsgemeinschaften. Allein im Kanton Luzern lassen sich mehr als 20 christliche und 20 nichtchristliche religiöse oder quasireligiöse «Gruppierungen» und Gemeinschaften zählen.³ Religionsgemeinschaften wiederum können wir hier für unsere Zwecke mit Artikel 72 der Schweizerischen Bundesverfassung vom 18. April 1999 als Kir-

2 Vgl. H. Denzinger/P. Hünermann, Kompendium, Nr. 2921.

3 Vgl. dazu die Karte «Religionsvielfalt im Kanton Luzern», die vom Religionswissenschaftlichen Seminar an der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Luzern unter Leitung meines Kollegen Martin Baumann erstellt wurde: <http://www.religionenlu.ch>.

chen bezeichnen. Terminologisch lassen sie sich mit J. Rawls von einer Gesellschaft (society) und einer Vereinigung (association) dadurch unterscheiden, dass sie «per definitionem eine besondere Art von Vereinigung [sind], nämlich eine, die durch eine umfassende Lehre [comprehensive doctrine] vereinigt wird, ...».⁴ Für die Regelung von Kirche und Staat sind in der Schweiz nach dem Artikel 72 der Bundesverfassung die Kantone zuständig. Allerdings privilegiert der Staat in den meisten Kantonen die so genannten Landeskirchen, d. h. er privilegiert drei Kirchen christlicher Provenienz, indem er ihnen seinen Arm leiht, um Kirchensteuer einzuziehen. Doch ist jedermann frei, aus einer Landeskirche auszutreten, um damit der Kirchensteuerepflicht zu entgehen. Freilich entbinden die eigenen Glaubensansichten nicht von der Erfüllung der Bürgerpflichten. Niemand kann also beispielsweise unter Berufung auf seinen Glauben die Schulpflicht, die Steuerepflicht oder die Militärdienstplicht verweigern. Ich war beispielsweise verpflichtet, als männlicher Schweizer Militärdienst zu leisten; inzwischen sieht das Gesetz nach Art. 59 der Bundesverfassung vom 18. April 1999 auch einen «zivilen Ersatzdienst» vor. Im Folgenden möchte ich in einem ersten Teil (1) einige grundsätzliche Bemerkungen zum Begriff der Freiheit machen. In einem zweiten Teil (2) gehe ich kurz auf zwei exemplarische Beispiele religiöser Unfreiheit ein. Zuletzt (3) bringe ich einige Bemerkungen an zur Genese der modernen «Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit».

1.

Ich beginne mit einigen Thesen zum Begriff der Freiheit.

1. Freiheit ist ein philosophischer Grundbegriff.

2. Dieser Grundbegriff ist mit anderen philosophischen Grundbegriffen – wie etwa dem Begriff des Bewusstseins, des Seins, der Wahrheit, des Guten und anderen – in einer allerdings schwer zu durchschauenden «Verflechtung von Begriffen» (συμπλοκή τῶν ἐιδῶν) (vgl. *Platon*, *Sph.* 259e) verbunden.

3. Wie der Begriff des Seins, der Wahrheit, des Guten und des Bewusstseins, so lässt sich auch der Begriff der Freiheit nicht explizit, sondern nur implizit definieren.

So kann ich Freiheit als die Freiheit bestimmen, wollen zu können, was ich will. Wenn ich nun gefragt würde, was das heißt, so müsste ich wieder das

4 J. Rawls, *Politischer Liberalismus*, 111, Anm. 43.

Wort «frei» oder ein synonymes, d. h. ein gleichbedeutendes Wort verwenden. Ich könnte z. B. sagen: «Wollen können, was ich will» heißt ebenso viel wie frei wollen zu können, was ich will.

Diese Definition wäre aber zirkulär. Sie zeigt, dass sich der Begriff der Willensfreiheit wie der des Bewusstseins nicht explizit, sondern nur implizit definieren lässt. Eine implizite Definition ist eine Erläuterung, d. h. eine Begriffsbestimmung, welche die Kenntnis des Begriffs, den sie bestimmen will, schon ausdrücklich oder unausdrücklich voraussetzt. Sie artikuliert oder entfaltet also das, was wir vom Begriff bereits wissen.⁵

4. Wie die Wörter «Sein», «Wahrheit», «Gut», «Bewusstsein», so wird auch der Ausdruck für den Begriff der Freiheit – das Wort «Freiheit» – nicht auf einfache, sondern auf vielfache Art und Weise verwendet.

Beim Wort «Freiheit» können wir insbesondere eine positive und eine negative Bedeutung des Wortes unterscheiden. In der positiven Bedeutung meint der Ausdruck «Freiheit» Selbst- oder Erstverursachung, in der negativen dagegen soviel wie Freiheit von Hindernissen. Die positiv verstandene Freiheit bedeutet Selbsturheberschaft. Es ist die Fähigkeit, «eine Begebenheit von selbst anzufangen» oder aus nichts etwas hervorzubringen. Dies ist das eigentliche oder auch das metaphysische Problem der Willensfreiheit, wie es von Kant in den «Prolegomena» definiert worden war: «Hieraus wird der Leser ersehen, dass, da ich Freiheit als das Vermögen, eine Begebenheit von selbst anzufangen, erklärte, ich genau den Begriff traf, der das Problem der Metaphysik ist.»⁶ Mit dieser Freiheit im positiven Sinne möchte ich mich im Folgenden jedoch nicht befassen, sondern mit der negativen.

5. In seiner negativen Bedeutung meint der Ausdruck «Freiheit» soviel wie «Freiheit von Hindernissen». Frei tun können, was ich will, heißt, ungehindert tun können, was ich will. Freiheit besteht demnach in der Freiheit von Hindernissen. Entsprechend bedeutet der Ausdruck «Freiheit» zunächst die Freiheit von etwas und hat einen negativen Begriff zum Inhalt. Dieser negative Begriff von Freiheit sagt uns noch nicht, was Freiheit ist, sondern nur, was sie nicht ist. Freiheit bedeutet: Ungehindertsein.

Die Hindernisse, die unserer Freiheit im Wege stehen, können physischer oder psychischer Art sein. Wenn wir z. B. durch physische Gewalt gezwungen werden, einer Person oder Institution Geld zu zahlen, dann geben wir das Geld nicht freiwillig, sondern unfreiwillig oder gezwungen aus. Die physische

⁵ Vgl. G. Frege, Logik, 224.

⁶ I. Kant, Prolegomena, A 153, § 53, Fußnote. Ich folge hier meinen philosophischen Grundbegriffen 2: R. Ferber, Grundbegriffe 2, 156–158.

Gewalt ist im engeren Sinne ein physisches Hindernis, unser Geld so auszugeben, wie wir es wollen.

Aber auch wenn wir infolge eines Versehens einer Person oder Institution Geld bezahlen, handeln wir ebenfalls unfreiwillig. Unser Versehen ist ein psychisches Hindernis. Dieses psychische Hindernis beruht auf unserer Unwissenheit, wie etwa darauf, dass wir etwas übersehen haben. So handeln wir unfreiwillig infolge von Unwissenheit, wenn wir z. B. Kirchensteuer bezahlen, sie aber nicht bezahlen möchten, ohne zu wissen, dass wir auch aus dieser Kirche austreten könnten.

Aber wir handeln auch unfreiwillig, wenn wir infolge von Gewalten agieren, die aus unserem Inneren kommen, wie z. B. Neurosen, Wahnsinn oder starken Affekten, die uns die Kontrolle über unsere Handlungen verlieren lassen und uns vergessen machen, was wir eigentlich tun. In solchen Fällen sind wir für unsere Handlungen nicht voll zurechnungsfähig. Handlungen können wir nur dann als freiwillig bezeichnen, wenn sie weder infolge von physischer oder psychischer Gewalt noch infolge von Unwissenheit geschehen. Mit Aristoteles dürfen wir also sagen: «Unfreiwillig scheint das zu sein, was auf Grund von Gewalt oder Unwissenheit geschieht.»⁷

6. Die «Gedanken-, Gewissens- und Glaubensfreiheit» gehört in dieser Terminologie zur negativen Freiheit. Dabei gilt es allerdings, wie bei der positiven Freiheit, zwischen Willensfreiheit und Handlungsfreiheit zu unterscheiden. Die Willensfreiheit ist die Freiheit, den Willen zu haben, den man haben möchte, oder die Freiheit, seinen Willen selbst bestimmen zu können. Die Handlungsfreiheit dagegen ist die Freiheit, die Handlung auszuführen, die man ausführen möchte. Die Willensfreiheit betrifft also meinen inneren Zustand, die Handlungsfreiheit dagegen betrifft meinen äußeren.

Willensfreiheit im negativen Sinne bedeutet also, in der Bestimmung seines Willens nicht gehindert zu sein. Handlungsfreiheit im negativen Sinne bedeutet, die Handlung ausüben zu können, die man ausüben möchte. Die «Gedanken-, Gewissens- und Glaubensfreiheit» betrifft nun sowohl meinen inneren sowie meinen äußeren Zustand, d. h. die Willens- und die Handlungsfreiheit. So verfüge ich nicht über diese Freiheit, wenn ich mich auf Grund der Unkenntnis von Alternativen oder von Affekten oder unter Umständen sogar Drogen zu einem bestimmten Glauben bekenne. Doch da das Forum internum oder mein Gewissen für andere nicht unmittelbar sichtbar oder erforschbar ist, so ist für die politisch wirksame Seite der «Gedanken-, Gewissens- und Glaubensfreiheit» insbesondere die negative Handlungsfreiheit relevant, d. h. nach der «Schweizerischen Bundesverfassung», Art. 15, Abs. 3 und 4 insbeson-

⁷ Aristoteles, EN, 3. Buch, 1. Kap., 1109b35–1110a1.

dere das Recht, «einer Religionsgemeinschaft beizutreten oder anzugehören, eine religiöse Handlung zu vollziehen und religiösem Unterricht zu folgen» und nicht dazu gezwungen werden zu können. Die «Gedanken-, Gewissens- und Glaubensfreiheit» gehört so zu den anderen Freiheitsrechten, wie sie in der «Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft» vom 18. April 1999, § 15–§ 36, fixiert sind.⁸

Diese negative Handlungsfreiheit darf nicht durch direkte und auch nicht durch indirekte physische Gewalt eingeschränkt werden. Direkte physische Gewalt können wir umschreiben als «Gewalt durch Druck und Stoß», indirekte Gewalt dagegen als Gewalt durch «Zuckerbrot und Peitsche». Den Staat können wir mit M. Weber am besten nicht von seinen Zielen, sondern von seinem Mittel her definieren, nämlich als den einzigen rechtmäßigen Träger physischer Gewalt.⁹ Der Staat ist im Unterschied zu einer Kirche, die wir umgekehrt am besten nicht von ihren Mitteln, sondern von ihren Zielen her definieren können, keine Gemeinschaft, sondern eher eine Gesellschaft (society). Der säkulare Staat hat nun kein Recht, mich dazu zu zwingen, «einer Religionsgemeinschaft beizutreten, eine religiöse Handlung zu vollziehen oder religiösem Unterricht zu folgen».

Andererseits darf diese Freiheit auch nicht durch psychische Hindernisse eingeschränkt werden. Das heißt: Ich muss auch wissen, dass es kein Verbrechen ist, aus einer Religionsgemeinschaft auszutreten oder ihr nicht anzugehören, eine religiöse Handlung nicht vorzunehmen oder religiösem Unterricht nicht zu folgen. Die Frage also von Christian Thomasius (1655–1728) «An haeresis sit crimen?» muss klar verneint werden, und dies muss auch den Erziehern bewusst sein. Dies ist wesentlich auch die Theorie des politischen Liberalismus, wie sie im letzten Jahrhundert von John Rawls (1921–2002) vertreten worden ist:

«It [Political Liberalism] will ask that children's education include such things as knowledge of their constitutional and civic rights so that, for example, they know that liberty of conscience exists in their society and that apostasy is not a legal crime, all this to insure that their continued membership when they come of age is not based simply on ignorance of their basic rights or fear of punishment for offenses that do not exist.»¹⁰

⁸ Vgl. zu dieser negativen Freiheit die eindringlichen und einflussreichen Bemerkungen von I. Berlin, *Liberty*, 169–178.

⁹ Vgl. M. Weber, *Politik*, 6–7: «Heute dagegen würden wir sagen müssen: Staat ist diejenige menschliche Gemeinschaft, welche innerhalb eines bestimmten Gebietes – dies: das Gebiet, gehört zum Merkmal – das Monopol legitimer physischer Gewalt – samkeit für sich (mit Erfolg) beansprucht.» (Hervorhebung durch M. Weber).

¹⁰ J. Rawls, *Political Liberalism*, 199.

Um den Sachverhalt begrifflich schärfer zu fassen, verwende ich eine Unterscheidung, die ich J. M. Bochenski verdanke, nämlich die zwischen epistemischer und deontischer Autorität.¹¹ Epistemische Autorität ist die Autorität des Wissenden, sei dies nun Wissen durch unmittelbare Einsicht oder durch Ableitung aus unmittelbarer Einsicht. Da jedoch eine Minimalanforderung an menschliches Wissen in richtiger Meinung plus Begründung besteht,¹² können wir sagen: Epistemische Autorität ist Autorität durch Gründe.

Deontische Autorität dagegen ist die Autorität des Vorgesetzten. Die epistemische Autorität erstreckt sich auf deskriptive Sätze, die wahr oder falsch sein können oder wenigstens wahrscheinlich oder unwahrscheinlich, die deontische dagegen auf normative Sätze, die etwas gebieten, verbieten oder erlauben können. Wir können auch sagen, dass die deontische Autorität nicht Autorität durch Gründe, sondern durch Wirkursachen ist – im äußersten Fall durch unmittelbare physische Gewalt. Epistemische und deontische Autorität können zusammenfallen, ja es ist sogar wünschenswert, dass die beiden Autoritäten zusammenfallen. So wäre es wünschenswert, dass die Autorität des Vorgesetzten in einem bestimmten Gebiet, die sich auf Weisungen bezieht, auch von einer epistemischen Autorität in demselben Gebiet gestützt wird. Der Chefarzt, der gegenüber dem Assistenzarzt oder der Krankenschwester deontische Autorität hat, sollte wünschenswerterweise auch über eine größere epistemische Autorität verfügen. Es muss dies aber keineswegs der Fall sein.

Die «Gedanken-, Gewissens- und Glaubensfreiheit» lässt sich nun so formulieren: Der moderne säkulare Staat hat keine epistemische *und* keine deontische Autorität in Religionsfragen. Konkret heißt das: Der säkulare Staat kann nicht sagen, welches die wahre Religion ist. Da zur Religion die Bezugnahme zu einem – wie auch immer bestimmten – Absoluten gehört, die sich in Kulthandlungen äußert, so lässt sich auch sagen: Der säkulare Staat kann nicht sagen, welches die wahre Religion ist noch welche Kulthandlungen ausgeführt werden sollen. Er kann höchstens Maßnahmen ergreifen, wenn der Religionsfrieden gestört ist und damit andere Grundrechte, wie z. B. das Recht auf Leben und Sicherheit, gefährdet sind. Der säkulare Staat hat auch keine epistemische und keine deontische Autorität in Sachen von Wissenschaft und Kunst. Der säkulare Staat kann nicht sagen, welches die «wahre Philosophie»¹³ oder Wissenschaft oder die wahre Kunst ist. Entsprechend kann er auch nicht sagen, welche Philosophie, Wissenschaft oder Kunst an den staatlichen Universitäten und Hochschulen gelehrt oder unterstützt werden soll. Dementsprechend finden wir unter den «Grundrechten» des säkularen Staates ebenfalls die Wissen-

11 Vgl. J. M. Bochenski, *Autorität*, Satz 4.2.

12 So Platon, *Men.* 98b. Vgl. dazu R. Ferber, *Socrates*.

13 Ausdruck von Platon, *Rep.* 521c.

schafts- und Kunstfreiheit. Das bringt besonders deutlich der Artikel 5 des «Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland» zum Ausdruck: «Kunst und Wissenschaft, Forschung und Lehre sind frei.» Etwas traditionell formuliert heißt das: Der Staat hat keine epistemische und keine deontische Autorität hinsichtlich des Guten, des Wahren und des Schönen. Beim Guten ist dabei noch nicht unterschieden zwischen dem moralisch und außermoralisch Guten. Da sich die Religionen jedoch insbesondere auf das letzte Gute oder das Heil oder die ewige Seligkeit ausrichten, so können wir sagen: Der moderne säkulare Staat hat keine epistemische und deontische Autorität hinsichtlich des letzten Guten oder des Heils.

2.

Nun ist eine solche säkulare Auffassung des Staates keineswegs selbstverständlich. Sie ist eine Erscheinung der westlichen Neuzeit, die wir mit der Entdeckung Amerikas (1492) und dem Fall Konstantinopels (1453) zu datieren pflegen; in religiöser Hinsicht ist sie sogar erst eine Erscheinung der Aufklärung, die wir in Deutschland vielleicht erst mit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts beginnen lassen können. Das bedeutet zweierlei: Einerseits gibt es die säkulare Auffassung des Staates erst seit der Aufklärung in Europa, andererseits gibt es sie nicht überall außerhalb Europas, etwa nicht in den islamischen Staaten. Soweit der Islam auf der Scharia oder dem religiösen Recht beruht, welches zugleich Recht des Staates *und* der Gemeinschaft ist, überwacht und beherrscht der Islam das gesamte Leben seiner Anhänger. Kirche und Staat sind danach ein und dasselbe. Der orthodoxe Islam ist als solcher das Gegenteil der Religionsfreiheit. Ein Abfall von ihm ist grundsätzlich und bei schwerer Strafe untersagt. Ein Glaubenswechsel ist überhaupt nur zugunsten des Islam möglich, in vielen Ländern verloren die zum Christentum Übergetretenen ihr Recht auf jede Erbschaft von muslimischen Verwandten.¹⁴ Soweit der Islam diese Reziprozität des Übertritts nicht anerkennt, ist er zwar im Sinne von J. Rawls eine «umfassende» (comprehensive), aber keine «vernünftige umfassende Lehre» (reasonable comprehensive doctrine). Um als «vernünftige umfassende Lehre» anerkannt zu werden, bedarf er einer (reziproken) Erklärung der Glaubensfreiheit.¹⁵

14 Vgl. dazu zuerst die einschlägigen Stellen zum Islam im Standardwerk von M. S. Bates, Glaubensfreiheit; neu zum Islam: R. Aslan, Glaube der Muslime.

15 Vgl. J. Rawls, Political Liberalism, 170: «Add to them religious doctrines with an account of free faith. Here I shall suppose – perhaps too optimistically – that except for certain kinds of fundamentalism, all the main historical religions admit of such an account and thus may be seen as reasonable comprehensive doctrines.»

Wir meinen heute dem Islam weit überlegen zu sein; faktisch bleibt aber festzustellen, dass es Religionsfreiheit, in der Praxis und Theorie, von griechischer Antike und lateinischem Mittelalter und im Übrigen bis weit in die Neuzeit, *in der Regel* nicht gegeben hat. Ich betone: *in der Regel*. Denn wir haben von einigen Ausnahmen wie dem Werk von Raimundus Lullus (1235–1315) «Liber de gentili et tribus sapientibus» (entstanden um 1276) und ökumenischen Ansätzen wie dem Werk des Kusaners (1401–1464) «De pace fidei» («Über den Frieden im Glauben») (1453) im Mittelalter abzusehen. Hervorhebenswert scheint mir jedenfalls, dass die berühmte Formel, welche die Einheit der Religionen in der Verschiedenheit der Riten zum Ausdruck bringen soll – «Una religio in rituum diversitate» –, vom Kusaner stammt.¹⁶

Ich erwähne hier nur zwei prominente Fälle: die Verurteilung des Sokrates im Jahre 399 v. Chr. und das «Compelle intrare» des Augustinus.

Die Anklage gegen Sokrates wurde bekanntlich von Meletos auf zwei Punkte gebracht: «Sokrates, sagte er, frevele, indem er die Jugend verderbe und die Götter, welche der Staat annimmt, nicht annehme, sondern anderes neues daimonisches» (Ap. 24b–c, übers. v. F. Schleiermacher). Zwischen diesen Anklagepunkten besteht ein häufig nicht beachteter Kausalnexus. Sokrates verdirbt die Jugend, *weil* er neue Götter einführt. Was sind diese neuen Götter (δαίμόνια καὶνὰ)? Offensichtlich eine Anspielung auf das Daimonion. Sokrates bezeichnet es als «eine Stimme» (φωνή τις) (Ap. 31d2–3), die ihm nur abrät, aber nicht zurät (Ap. 31d–e). Ähnlich hat der sokratische Elenchos nur eine negative Funktion. Er ist ein Kohärenztest bestehender Meinungen. Er lehrt uns aber noch nicht, welche der Meinungen die wahre Meinung oder gar die begründete wahre Meinung ist.¹⁷ Das Einzige, was Sokrates unkontingiert weiß, ist: «[U]ngerecht handeln und dem Besseren, Gott oder Mensch, ungehorsam sein, davon weiß ich (οἶδα), dass es übel und schändlich ist.»¹⁸ Nun ist bekanntlich viel darüber gerätselt worden, was denn das Daimonion sei. Sokrates und Platon kennen noch nicht den Ausdruck συνείδησις der Mitwissenschaft oder des Gewissens, wie er sich dann bei den Stoikern und bei Paulus findet.¹⁹ Man kann das Daimonion nicht einfach mit der Stimme des Gewissens identifizieren, da die Stimme des Gewissens keineswegs nur abrät, sondern auch zurät. Das Gewissen ist eher eine durch die Reflexivität des menschlichen Bewusstseins möglich gewordene Grunderfahrung, in welcher der normative Anspruch des als moralisch gut Erkannten vernommen wird. Dieser Anspruch des Gewissens kann aber nicht nur ab-, sondern auch zuraten. Weil dies oder jenes moralisch gut ist, deshalb soll ich es tun. Weil dies oder

16 Vgl. dazu K. Flasch, Nikolaus von Kues, 59–65, mit weiteren Literaturangaben.

17 Zum Elenchos vgl. den grundlegenden Aufsatz von G. Vlastos, Socratic Elenchos.

18 Platon, Ap. 29b7.

19 Vgl. Chrysipp. Stoic. 3.43; 2 Kor 4,2; 5,11.

jenes moralisch schlecht ist, deshalb soll ich es nicht tun. Wir gehen aber wohl nicht fehl, wenn wir die «gewisse Stimme» des Sokrates als eine mit der Stimme des Gewissens verwandte bezeichnen, welche die negative Seite des Gewissens zum Ausdruck bringt. Es ist, um Hegels Interpretation des sokratischen Daimonion aufzunehmen, ein inneres Orakel.²⁰ Wir können also sagen: Sokrates wurde deshalb verurteilt, weil er einem subjektiven Prinzip gehorcht hat, das seines Wissens dem äußeren oder heteronomen religiösen, sittlichen und staatlichen Gesetz übergeordnet war. Nun ist Sokrates der Protagonist in den platonischen Dialogen bis zur mittleren Periode. Er taucht aber unter der Gestalt des Atheners ebenfalls noch in den platonischen «Nomoi» auf. Der Athener, vielleicht eine Anspielung auf Platon, vertritt darin immer noch Thesen, die sokratisch sind, wie diejenige, der Gerechte sei glücklich oder niemand tue freiwillig Unrecht. Gleichwohl finden wir in Platons «Gesetzen» m. W. von einer Überordnung eines subjektiven Prinzips über das staatliche Gesetz keine Spur. Das staatliche Gesetz ist vielmehr auch das religiöse und das sittliche. Wie in der platonischen «Politeia» sich die Tugend der Gerechtigkeit erst durch die Idee des Guten richtig erfassen lässt, so ist auch der zweitbeste Staat, die «Nomoi», am Guten orientiert: Er hat zum Zweck, die Bürger glücklich zu machen. Da dies nach der sokratischen Ethik nur über die Tugend geschehen kann, hat er zur Aufgabe, die Bürger tugendhaft zu machen, wobei die Herrscher – nun nicht mehr die Philosophenkönige, aber die Mitglieder des «nächtlichen Rates» – im Unterschied zu Sokrates wohl zu wissen beanspruchen, was das Gute ist.

Dabei sollten folgende drei Arten der Ketzerei gesühnt werden: die Leugnung (a) der Existenz der Götter, (b) der göttlichen Vorsehung und (c) der göttlichen Unbestechlichkeit. Der Gottlose, und das ist jeder, der sich nicht zur Staatsreligion bekennt noch sie ausübt, ist schon durch sein Beispiel eine Gefahr für andere, mag er sich auch schweigend verhalten und sonst gutartig sein. Hier wendet sich Platon gegen das Gewissen bzw. das Daimonion seines Lehrers und besteht diesem subjektiven Prinzip gegenüber völlig auf dem Interesse der Gemeinschaft. Befolgt der Gottlose die ihm erteilte Warnung nicht, so sollte er dem Magistratsbeamten angezeigt werden, der seinerseits wegen Gottlosigkeit zu bestrafen wäre, wenn er nicht einschreitet. Als gewöhnliche Strafe sollte er fünf Jahre Unterbringung in einem «Haus der Weisheit» oder einer «Besserungsanstalt» (σωφρονιστήριον) zu gewärtigen haben. Andere zu

20 G. W. F. Hegel, Vorlesungen, 495: «Bei Sokrates war es also notwendig, dass in seinem Innern die Entscheidung aber noch als δαίμων, Orakel darüber aufging, worüber früher das Orakel entscheiden musste. Das Daimonion steht demnach in der Mitte zwischen dem Äußerlichen der Orakel und dem rein Innerlichen des Geistes; es ist etwas Innerliches, dass es als ein eigener Genius, als vom menschlichen Willen unterschieden vorgestellt wird, – nicht als seine Klugheit, Willkür.»

beunruhigen oder zu verführen oder m. a. W. feindselige Propaganda gegen die Religion des Staates sei mit dem Tode oder lebenslänglicher Einsperrung und der Verweigerung des Begräbnisses zu bestrafen (Nom., 10. Buch, 907d–910d). Ich bringe folgendes Zitat:

«Auf dass also der Gesetzgeber sich frei mache von einer solchen Mitschuld, soll das Gesetz gelten, dass keinem der Götter ein Heiligtum in einem Privathaus errichtet werden darf. Wird es aber entdeckt, dass jemand, sei es Mann oder Frau, irgend ein anderes Heiligtum besitzt oder andere Götterdienste feiert als die öffentlich anerkannten, so soll der Entdecker ihn, so fern er dabei kein weiteres großes und schändliches Unrecht sich hat zu Schulden kommen lassen, den Gesetzesverwesern anzeigen und ihm dann anbefehlen, diesen Privatdienst in den öffentlichen Tempel zu verpflanzen und ihn, falls er sich nicht gutwillig dazu bereden lässt, so lange mit Bußen belegen, bis er es getan hat. Kommt es aber zum Vorschein, dass jemand nicht bloß in kindischer Unwissenheit, sondern mit der Bosheit eines Erwachsenen sich eigene Heiligtümer errichtete, um wider die Götter zu freveln, oder die öffentlichen Heiligtümer irgend welcher Gottheit zu diesem Zwecke benutzte, so soll er mit Tode bestraft werden, weil er als ein Unreiner geopfert hat» (910b–d, übers. v. F. Susemihl mit kleinen Änderungen von R.F.).

Es ist also klar, wie die Frage von Thomasius junior «An haeresis sit crimen?» vom Athener beantwortet worden wäre: Sie ist ein Verbrechen, das des Todes würdig ist. Ferner ist Religion keine Privatsache, sondern eine öffentliche Angelegenheit. Vermutlich würde sich Sokrates, die Stechfliege der «Apologie», in den platonischen «Nomoi» nicht wohl fühlen. Er hätte vielmehr befürchten müssen, von seinem Schüler Platon aus seinem φρονιστήριον (*Aristophanes*, Nu. 94) in eine «Besserungsanstalt» (σωφρονιστήριον) eingewiesen zu werden. Der platonische Staat ist also einerseits Staat (πολιτεία) und gleichzeitig eine Art von vorchristlicher «Kirche» (ἐκκλησία). Diese vorchristliche «Staatskirche» hat die epistemische und deontische Autorität über das Wesen des Guten, die Finalursache, inne. Aus dieser doppelten Autorität zieht sie die entsprechenden pädagogischen und strafrechtlichen Konsequenzen.

Ein weiteres Beispiel für die fehlende Trennung ist Augustinus (354–430). Man kann die kirchliche Laufbahn Augustinus' – sehr schematisierend – in drei Perioden einteilen: Von 387 bis 400 hatte er den Kampf gegen die Manichäer, von 400 bis 430 den Kampf gegen die Donatisten und von 412 bis 430 den Kampf gegen die Pelagianer zu bestehen. In diesen drei Kämpfen kristallisiert sich erst die Position des Augustinus.

Ich kann auf diese verschiedenen Lehren hier wiederum nur schematisierend und vereinfachend eingehen.²¹ Der Manichäismus ist eine vom persischen Lehrer Manes (lat. Manichäus) gegründete Sekte. Sie vertritt die Lehre,

21 Eine gute Übersicht bietet immer noch P. R. Brown, *Augustine of Hippo*, vgl. bes. Kap. 5, 35–49, Kap. 21, 229–239, Kap. 29, 340–353, denen ich teilweise auch folge.

dass die Welt nicht durch ein vollkommenes Sein, Gott, regiert wird, sondern durch ein Gleichgewicht der Kräfte des Guten und des Bösen. Sie hebt also den Teufel als die Personifikation des Bösen in dieselbe Machtposition wie Gott. Dagegen vertritt Augustinus die Lehre, dass das Böse Abwesenheit des Guten (*absentia boni*) sei und somit die Kraft des Guten die des Bösen überwiegt, insofern das Böse nur dank des Guten existiert und von der Substanz des Guten lebt.

Der Donatismus ist die vom afrikanischen Bischof Donatus, Bischof von Casae Nigrae († 355), angeführte Lehre, welche besagte, dass die Mitgliedschaft in der Kirche und die Verleihung der Sakramente an die Heiligkeit gebunden seien. Der Dissens zwischen Donatus und Augustinus entstand auf Grund der Frage, ob diejenigen, die während der Christenverfolgung des Diokletian (303–305) ihren Glauben verloren hatten, noch Sakramente spenden dürften. Die Donatisten waren nun der Ansicht, dass die durch abtrünnige Priester und Bischöfe gespendeten Sakramente ungültig seien und die Abtrünnigen sich wiedertaufen lassen müssten. Nun hatte im so genannten Mailänder Toleranzedikt Konstantin I. oder der Große (280–337) das Christentum zugelassen. In der Folge wurde das Christentum zur Staatsreligion, der Kaiser aber als Stellvertreter Christi sowohl zum Herrn des Staates als auch der Kirche erhoben. Der Donatismus war also eine Bewegung gegen das Christentum als Staatsreligion, insofern er die kirchliche Gültigkeit der Spendung der Sakramente nicht von der «staatskirchlichen» Einsetzung, sondern von persönlichen Eigenschaften der Priester – der «Heiligkeit» – abhängig machte. Augustinus kämpfte seit seiner Einsetzung als Bischof von Hippo 396 gegen diese Lehre. Es gelang ihm, in den Religionsgesprächen von Karthago im Jahre 411 der konstantinischen Auffassung von der christlichen Kirche als einer Staatsreligion zur Oberhand zu verhelfen. In diesem Zusammenhang findet sich auch die augustinische Rechtfertigung der Gewaltanwendung gegen die Donatisten. Er beruft sich dabei auf das «Compelle intrare» aus dem Gleichnis vom großen Gastmahl, Lk 14,23. Die Belege erscheinen in den gegen die Donatisten gerichteten Schriften. Dieses von Augustinus als Erstem verwendete Zitat hatte nun für die Ketzerbekämpfung im Mittelalter und der Neuzeit verheerende Wirkung. Ist nämlich das Christentum Staatsreligion, so kann die Frage «An haeresis sit crimen?» klar positiv beantwortet werden.

Freilich sind die Gründe des Augustinus für die Vertretung der *coercitio* mehrstufig: Es war für Augustinus eine prophetische und d. h. göttliche Wahrheit – d. h. wahr *secundum propheticam veritatem* –, dass sich die Kirche unter allen Nationen verbreitet. Wenn dem nun so ist, so kann nach der Überzeugung von Augustinus der göttliche Wille auch mit Gewalt durchgesetzt werden: denn der Mensch ist ja bereits von Gott aus gesehen nicht frei, das Evangelium anzunehmen oder abzulehnen. Er wird es vielmehr am Ende der

Tage annehmen müssen. So hat ja auch Gott Naturgewalt angewandt, als er Saulus zum Paulus machte, indem er ihn auf dem Weg nach Damaskus geblendet hat.²² Augustinus spricht hier eben mit zwei Stimmen: Einerseits finden wir bei ihm das Wort «Non intratur in veritatem nisi per caritatem»,²³ andererseits auch «compellite intrare», also Liebe *und* Gewalt. Oder die Liebe Gottes und entsprechend auch die der Kirche zeigt manchmal – nach Augustinus legitimerweise – ebenfalls das Gesicht der Gewalt.

Noch tiefer ist diese Ansicht des Augustinus wohl in seiner gegen die Pelagianer gerichteten Gnadenlehre verwurzelt. Pelagius verneinte die Erbsünde und konsequenterweise ebenfalls, dass die Taufe notwendig ist, um von der Erbsünde befreit zu werden. Er war vielmehr der Ansicht, dass der Mensch die ersten Schritte zu seiner Erlösung ohne die Mithilfe der göttlichen Gnade unternehmen kann. Demgegenüber vertritt Augustinus die Lehre von der vorgeburtlichen Prädestination: Die einen Menschen sind zum ewigen Heil und die anderen zur ewigen Verdammnis bestimmt und können dies durch gute Werke nicht ändern. Ich kann also nicht aus eigenen Kräften das ewige Heil erhalten und aus eigenen Kräften meine ewige Verdammnis abwenden. Gleichwohl nimmt die Vorhersehung Gottes nicht den freien Willen und damit auch nicht Verantwortung und Schuld von mir weg. Beide Wahrheiten – Willensfreiheit und göttliche Vorhersehung – sind wahr, wiewohl die wenigsten Verstand genug haben, die beiden Wahrheiten zusammenzusehen. Das heißt nun übertragen auf menschliche Gewaltanwendung: Durch menschliche Gewaltanwendung wird der freie Wille nicht weggenommen. Der letzte Satz der einzigen Predigt über den berühmten Text «Compelle eos intrare» lautet: «Foris inveniatur necessitas, nascitur intus voluntas» («Draußen möge die Notwendigkeit gefunden werden, innen entsteht der Wille».)²⁴ Ich verstehe den Sinn dieser paradoxen These, soweit ich ihn verstanden habe, so: Durch

22 Vgl. *Augustinus*, Epistola ad Vincentium, 5. Abschnitt, 427–428, Übers. v. K. Flasch: «Du meinst, man dürfe niemanden zur Gerechtigkeit zwingen, obwohl du liest, dass der Hausvater zu seinen Knechten gesagt hat: «Alle, die ihr findet, zwinget einzutreten», und obwohl du liest, dass auch Saulus, der spätere Paulus, unter dem Zwang einer gewaltsamen Einwirkung Christi zur Erkenntnis und Annahme der Wahrheit gebracht worden ist; denn du kannst nicht glauben, dass den Menschen das Geld oder irgendein Besitz lieber ist als das Augenlicht. Von der Himmelsstimme zu Boden geschleudert, erlangte er das plötzlich verlorene Augenlicht nicht eher wieder, als bis er der heiligen Kirche einverleibt wurde. Du meinst, man dürfe dem Menschen keine Gewalt antun, um ihn von einem verderblichen Irrtum zu befreien, während du doch an den unzweideutigsten Beispielen siehst, dass Gott, der uns durch seine Liebe den allergrößten Nutzen verschafft, dieses tut, und das Wort Christi vernimmt: «Niemand kommt zu mir, es sei denn, der Vater zieht ihn»».

23 *Augustinus*, Contra Faustum, 41, 32, 18.

24 Vgl. zum ganzen Problemkomplex *P. R. Brown*, St. Augustine's Attitude.

Anwendung von äußerem Zwang entsteht innerlich erst der freie Wille. Ähnlich kann im Sinne des Proverbiums «Da sapienti occasionem et sapentior erit» durch Gewohnheit (*consuetudo*) und Gelegenheit (*occasio*) jemand mit entsprechender Anlage zu Tugend und Weisheit gelangen.

Grundsätzlich haben wir jedenfalls einen Wandel in Augustinus festzustellen: Solange so genannte Ketzer wie die Donatisten die Herrschaft in Nordafrika innehatten, trat Augustinus für die Glaubensfreiheit ein. Später rief er die Staatsgewalt gegen die Donatisten auf. Es entsprach also seiner Überzeugung, dass es für viele besser sei, unter dem Druck der Furcht oder, wenn nötig, der Strafe vom Irrtum abzulassen, als unerlöst zu sterben. Der Zwang sei etwas Wohltuendes und Lobenswertes, wie etwa das gewaltsame Zurückhalten jemandes, der im Begriffe steht, sich in einen Abgrund hinabzustürzen.²⁵ Freilich lässt dieser Zwang das Problem der fingierten Bekehrungen ungelöst, wonach jemand nur so tut, als ob er bekehrt wäre, aber nicht «von Herzen» bekehrt ist.

3.

Ich möchte nun einen weiten zeitlichen Sprung machen, nämlich zu den Schriften von Samuel Pufendorf (1632–1694) «*De habitu religionis christianae ad vitam civilem*» (1687) und von John Locke (1632–1704) «*Epistola de tolerantia*» (1689). Beide gehören den Schriften an, die nach der Aufhebung des Ediktes von Nantes unter Ludwig XIV. im Jahre 1685 provoziert wurden. (Im Jahre 1598 erließ Heinrich IV. das Edikt von Nantes über die Rechtsstellung der Hugenotten, das den Hugenotten eine restriktiv gehandhabte Glaubensfreiheit gestattete, aber im Sinne der Maxime «*une foi, une loi, un roi*» von Ludwig XIV. wieder aufgehoben wurde.)

Der Grundgedanke von Pufendorf besteht aus *einem* philosophischen und drei theologischen Argumenten. Einerseits vertritt er mit Hobbes die Theorie der Staatsgründung durch einen Gesellschaftsvertrag. Danach ist der Staat eine säkulare Angelegenheit: Er ist durch einen Vertrag zur gegenseitigen Sicherheit entstanden, ohne den unser Leben in den bekannten Worten «*solitary, poor, nasty, brutish, and short*»²⁶ wäre. Nun wird aber mit der Gründung eines Vertrages zwischen den Bürgern noch nicht mein Willen so auf den Souverän übertragen, wie ich das in der Religion tun würde: «[I s]ubmit my Will

25 Vgl. *Augustinus*, *Epistola ad Vincentium*, 2. Abschnitt, 425, Übers. v. K. Flasch: «Denn wenn jemand sähe, wie sein Feind, durch ein gefährliches Fieber wahnsinnig geworden, dem Abgrunde zuliefe, würde er da nicht Böses mit Bösem vergelten, wenn er ihn so laufen ließe, statt ihn zurückzuhalten.»

26 *T. Hobbes*, *Leviathan*, 1. Teil, Kap. 13.

entirely to your Commands; I promise to love, honour and trust in God, according to your Pleasure; and to put more Confidence in you than in God Almighty; ...».²⁷ Dies würde dem biblischen Gebot widersprechen, wonach wir Gott mehr gehorchen sollen als den Menschen.²⁸

Andererseits begründet Pufendorf diese Trennung aus der Bibel bzw. dem geoffenbarten göttlichen Recht selbst. Dieses schreibe sogar die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat fest. Grundlegend ist dabei der Ansatz, dass die Kirche von Christus und den Aposteln als Kollegium mit dem alleinigen Zweck der Erlangung des ewigen Heiles eingesetzt worden ist. Im Gegensatz dazu ist der Staat diesseitig orientiert. Er hat sich allein um die Sicherheit und die Befriedigung der irdischen Bedürfnisse zu kümmern. Nun gilt aber: «[...] the Knowledge of Truth can't be implanted in us, without proper and convincing Arguments, such as are capable of preparing our Minds for the receiving of the True Doctrine of Religion.»²⁹ Pufendorf stellt also richtig einen Bezug zwischen Erkenntnis der Wahrheit und Argumentation her: Die Erkenntnis der Wahrheit kann nur durch Argumente und nicht durch Zwang in uns eingepflanzt werden. Zur Erkenntnis der Wahrheit kommen nämlich Gründe hinzu. Gründe zu geben und zu empfangen, ist aber Tätigkeit, die Willensfreiheit im positiven Sinne oder Selbsturheberschaft voraussetzt.³⁰ Was aber die Mysterien der christlichen Religion betrifft, die unsere Vernunft übersteigen, gälte: «[...] these must be acquired by the assistance of Divine Grace, which is contrary to all Violence.»³¹ Das heißt aber: Wie die Erkenntnis der Wahrheit, so kann auch die Gnade Gottes nicht erzwungen werden. Auch wenn also ein Fürst seine Untertanen dazu zwingen würde, ein Lippenbekenntnis abzulegen und in ihrem Verhalten mit der von ihm gebotenen Religion übereinzustimmen, so kann er doch niemanden dazu zwingen, auch mit seinem Herzen zu glauben. Doch sollten wir – so Pufendorf, der hier die Apostelgeschichte zitiert – «mit unserem ganzen Herzen glauben.»³² Was jedoch nur getan wird zur Erlangung eines weltlichen Vorteils oder zur Vermeidung eines weltlichen Nachteils, «can't be done with all our Heart.»³³ Pufendorf unterscheidet damit die christliche Religion von der jüdischen. Während die eine Staatsreligion und damit partikular sei, so könne die christliche Religion von allen Nationen ohne Vorurteil rezipiert werden «and consequently deserves the Name of an Universal Religion.»³⁴

27 S. Pufendorf, *Nature of Religion*, § 6, 18.

28 Vgl. ebd. Vgl. Apg 5,29.

29 S. Pufendorf, *Nature of Religion*, § 3, 15.

30 Vgl. meine *Philosophischen Grundbegriffe 2: R. Ferber*, Grundbegriffe 2, 184–186.

31 S. Pufendorf, *Nature of Religion*, § 3, 15.

32 Apg 8,37.

33 S. Pufendorf, *Nature of Religion*, § 3, 15.

34 Ebd., § 11, 26.

Das dritte Argument geht nun auf eine bestimmte christologische Auffassung Pufendorfs zurück: Christus habe nie im Sinne derjenigen gehandelt, die einen neuen Staat zu gründen beabsichtigen: Er konstituierte nicht ein neues Volk «to be joynd under one Civil Government»,³⁵ er nannte kein Territorium sein Eigen³⁶ und übte nicht das Amt eines Fürsten, sondern das eines Lehrers aus.³⁷ Die Apostel empfangen ihre Macht zu lehren von Gott allein, unabhängig von einer zeitlichen Macht, und waren nicht autorisiert, jemandem etwas zu befehlen.³⁸

Pufendorfs Strategie ist es also, direkt aus der Bibel heraus zu begründen, dass die Kirche kein Staat ist und demzufolge kein Recht zur Gewaltanwendung hat. Faktisch hat die Schrift eine stark antipapistische Tendenz und ist insofern schwerlich ein gutes Beispiel für Toleranz zwischen den christlichen Konfessionen.³⁹

J. Lockes «Brief über die Toleranz» verwendet ebenfalls theologische und philosophische Argumente. Gleich in der Einleitung schreibt Locke: «[...] I esteem that toleration to be the chief characteristical mark of the true church.»⁴⁰ Ähnlich wie Pufendorf vertritt Locke die Lehre, dass sich ein Staatskirchentum nicht aus der Bibel rechtfertigen lasse. Die Staatsgewalt richtet sich nur auf bürgerliche Angelegenheiten und nicht auf das Heil der Seelen; kein Fürst kann deshalb einem Menschen vorschreiben, welchen Glauben oder Gottesdienst er annehmen soll. Ferner liege die wahre und heilbringende Religion «in the inward persuasion of the mind, without which nothing can be acceptable to God [...]». Confiscation of estate, imprisonment, torments, nothing of that nature can have any such efficacy as to make men change the inward judgment that they have framed of things.»⁴¹ Schließlich würde eine Staatsreligion auch der Universalität des christlichen Glaubens widersprechen, da es offensichtlich verschiedene Staaten mit verschiedenen Bedürfnissen gibt. Eine Kirche dagegen ist für J. Locke «a free and voluntary society.»⁴² Ihr Zweck ist die Verehrung Gottes und die Erlangung des ewigen Lebens.

In seiner Auslegung des Schriftwortes «Wo immer zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen»⁴³ bezeichnet er dann als Minimalbedingung einer Kirche die Anwesenheit Christi. Diese Anwesenheit impliziere aber noch keine staatliche Autorität. Niemand werde

35 Ebd., § 14, 30.

36 Vgl. ebd., § 14, 31.

37 Vgl. ebd., § 14, 31–32.

38 Vgl. ebd., § 19, 37.

39 Vgl. ebd., 116.

40 J. Locke, Letter, 14.

41 Ebd.

42 Ebd., 18.

43 Mt 18,20.

als Glied einer Kirche geboren. Sonst würde die Religion der Eltern durch dasselbe Erbrecht auf die Kinder übergehen wie deren weltliche Güter, und jedermann würde seinen Glauben auf Grund desselben Rechtes innehaben wie seine Ländereien. Schließlich vertritt er das wichtige Argument, dass wir kein überkirchliches Kriterium für die Wahrheit einer Kirche haben: «For every church is orthodox to itself; to others, erroneous or heretical. Whatsoever any church believes, it believes to be true; and the contrary thereunto it pronounces to be error.»⁴⁴ Wir haben also kein überkirchliches Kriterium dessen, was die wahre Kirche bzw. der richtige Weg zur Erlangung des ewigen Heils ist: «The decision of that question belongs only to the Supreme Judge of all men, to whom also alone belongs the punishment of the erroneous.»⁴⁵

Doch gesetzt auch, dass *eine* Kirche von einer objektiven Instanz, über die niemand verfügt, als die wahre erwiesen worden wäre. Daraus folgt noch nicht das Recht, die andere zu vernichten, da Kirchen eo ipso keine rechtmäßigen Träger physischer Gewalt seien und Gewalt noch nicht Überzeugung der Wahrheit hervorbringen kann.⁴⁶ Wer also diese beiden Gesellschaften, Kirche und Staat, die in Ursprung, Zweck, Geschäft völlig getrennt und unendlich verschieden voneinander seien, vermische, der werfe «heaven and earth together, the things most remote and opposite.»⁴⁷

Allerdings gibt es auch noch für J. Locke klare Grenzen der religiösen Toleranz. Letztlich sind nämlich diejenigen «not at all to be tolerated who deny the being of God.»⁴⁸ Versprechen, Verträge und Eide, die das Band der menschlichen Gesellschaft sind, können keine Geltung für Atheisten haben: «The taking away of God, though but even in thought, dissolves all.»⁴⁹

Ein Atheist also kann nicht moralisch sein. J. Locke vertritt also immer noch eine theologisch begründete Ethik. Es ist dann erst Kant, der eine autonome Ethik aus reiner Vernunft zu begründen versucht hat.⁵⁰ Erst Kant hat vielleicht auch den Gedankengang vollendet, der mit der Trennung der beiden Reiche, des Staates von der Kirche, bereits von Pufendorf und Locke begonnen wird. Es ist, um es mit einem kennzeichnenden, wenn auch abkürzenden «Schlagwort» zu sagen, die Trennung des Gerechten und Guten. Wir können nämlich das Begründungsverhältnis zwischen Platon und Augustinus auf der einen Seite, Pufendorf, Locke und Kant auf der anderen Seite so formulieren: Platon und Augustinus begründen das Gerechte im Guten. Deshalb ist der

44 J. Locke, Letter, 32.

45 Ebd.

46 Vgl. ebd.

47 Ebd.

48 Ebd., 94.

49 Ebd.

50 Vgl. R. Ferber, Ethik.

Staat keineswegs nur für das Gerechte, sondern auch für das Gute zuständig. Im modernen Verfassungsstaat dagegen ist das Gerechte dem Guten übergeordnet. Während nämlich das moralisch Richtige oder Gerechte grundsätzlich ein intersubjektiv identischer Gegenstand eines Wissens und Wollens ist, so kann das Gute nicht als intersubjektiv Selbiges bestimmt werden.⁵¹ Vielmehr scheint ein vernünftiger Pluralismus hinsichtlich des Guten nicht nur ein langfristiges Ergebnis des menschlichen Vernunftgebrauches in freien Institutionen und ein dauerhaftes Merkmal der öffentlichen Kultur demokratischer Gesellschaften zu sein. Er ist insbesondere auch keine unglückliche Bedingung des menschlichen Lebens, wie vor allem im Anschluss an I. Berlin J. Rawls herausgearbeitet hat.⁵² Deshalb scheint es nicht sinnvoll zu sein, durch staatliche Gewalt das (letztlich) Gute und den «richtigen» Weg dazu für jedermann verbindlich vorzuschreiben. Denn über das letzte Gute oder das «Heil» gibt es einen vernünftigen, d. h. auf Gründen beruhenden Dissens, der sich in den verschiedenen christlichen und anderen Religionsgemeinschaften spiegelt. Dieser vernünftige Dissens scheint nicht mehr durch Argumente, sondern nur noch durch den repressiven Gebrauch der staatlichen Gewalt eliminierbar. Dieser Trennung des moralisch Richtigen vom Guten entspricht auch die Trennung von Wissen und Glauben. Während das Gerechte oder moralisch Richtige grundsätzlich gewusst werden kann, so wird das Gute oder das «Heil» geglaubt. So überlässt es die stark von Kant inspirierte «gerechte Gesellschaft», wie sie J. Rawls entworfen hat und wie sie sich teilweise in der europäisch-amerikanischen Verfassungswirklichkeit spiegelt, allen mündigen Personen, selber zu entscheiden, worin sie das «gute Leben» oder das «Heil» finden wollen.

Gleichwohl muss klar betont werden, dass nicht nur für Pufendorf und Locke, sondern auch für Kant die christliche Religion eine herausgehobene Stellung einnimmt. Diese spiegelt sich auch in der Virginia Bill of Rights: «[...] and that it is the mutual duty of all to practice Christian forbearance, love and charity towards each other.» Ungeachtet der Trennung von Kirche und Staat in den USA und in zahlreichen Staaten Westeuropas hat nicht nur in den USA, sondern auch in den meisten Ländern Westeuropas einschließlich Polens, Kroatiens und Ungarns die christliche Religion heute noch eine besondere Stellung. In der Schweiz zeigt sich diese herausgehobene Bedeutung in der privilegierten Stellung der drei Landeskirchen.

Heute stellt sich insbesondere die Frage, ob diese privilegierte Position mehr als nur historisch begründet ist. Die Argumentation von Pufendorf, aber insbesondere von Locke und Kant zielt darauf ab, dass die christliche Religion,

51 Vgl. I. Kant, KpV AA3.

52 Vgl. I. Berlin, Liberty, 216–217; J. Rawls, Political Liberalism, Lecture 1, § 6, insb. 37.

ungeachtet dessen, dass sie auf Offenbarung beruht, gleichwohl besonders vernunftgemäß ist: Sie hat nämlich einerseits die Tendenz zur Katholizität im Sinne von Universalität in sich. So schreibt Kant: «Sie hat die große Anforderung der wahren Kirche, nämlich die Qualifikation zur Allgemeinheit in sich, sofern man darunter die Gültigkeit für jedermann (*universitas vel omnitudo distributiva*, d. i. allgemeine Einhelligkeit) versteht.»⁵³ Sie hat andererseits am ehesten die Anlage dazu, selber zur Vernunftreligion zu werden, insofern sie als moralische Religion selbstbestimmt und damit nicht nur legal, sondern auch moralisch zu handeln vorschreibt. Der Offenbarungsglauben (*fides statutaria*) könne als Vernunftglaube (*fides elicita*) oder moralisch interpretiert werden. Das heißt nun: Die Religionsfreiheit im Sinne von negativer Freiheit ist deshalb mit der christlichen Religion vereinbar, weil diese selber wesentlich schon positive Freiheit, also ein selbst verursachtes Annehmen impliziert.

Wir können den Gedanken vielleicht auch so formulieren: Die Religionsfreiheit ist selber eine Folge des christlichen Glaubens und wird erst durch ihn möglich gemacht. Vielleicht darf ich hinzufügen, dass die christliche Religion wohl in besonderem Ausmaß durch ihre Geschichte bewiesen hat, eine reflexive Religion zu sein, also eine Religion, die Distanz zu sich selber nehmen kann und deshalb nicht dazu verurteilt ist, ihre Geschichte zu wiederholen, sondern ihre Zukunft mitbestimmen kann. Wenn ich hier mit einem Zitat F. D. E. Schleiermachers schließen darf:

«Ich bin nicht gekommen, Friede zu bringen, sondern das Schwert, sagt der Stifter desselben [des Christentums], und seine sanfte Seele kann unmöglich gemeint haben, dass er gekommen sei, jene blutigen Bewegungen zu veranlassen, die dem Geist der Religion so völlig zuwider sind; oder jene elenden Wortstreite, die sich auf den toten Stoff beziehen, den die lebendige Religion nicht aufnimmt: nur diese heiligen Kriege, die aus dem Wesen seiner Lehre notwendig entstehen, hat er vorausgesehen und, indem er sie voraussah, befohlen.»⁵⁴

Literaturverzeichnis

- Aslan, Reza*, Kein Gott außer Gott. Der Glaube der Muslime von Muhammad bis zur Gegenwart, München 2006.
- Augustinus*, Epistola ad Vincentium/zit. nach: Augustinus, ausgewählt und vorgestellt v. K. Flasch, München 1996, 424–431.
- Bates, Miner Searle*, Glaubensfreiheit. Eine Untersuchung, New York 1947 (aus dem Englischen übers. v. R. M. Honig).

⁵³ I. Kant, Religion, B 236.

⁵⁴ F. D. E. Schleiermacher, Religion, 197.

- Berlin, Isaiah*, Liberty. Incorporating «Four Essays on Liberty», hg. v. *H. Hardy*, Oxford 2002.
- Bochenski, Josef Maria*, Was ist Autorität? Einführung in die Logik der Autorität, Freiburg i. Br. 1974.
- Brown, Peter R.*, St. Augustine's Attitude to religious coercion: JRS 54 (1964) 107–116.
- ders.*, Augustine of Hippo. A Biography, London 1967/zit. nach: New edition with an Epilogue, London 2000.
- Denzinger, Heinrich/Hünemann, Peter* (Hg.), Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg i. Br. ³⁹2001 (¹1854).
- Ferber, Rafael*, Philosophische Grundbegriffe 2, München 2003.
- ders.*, Warum und wie sich die philosophische Ethik im Verlauf der Neuzeit von der theologischen Ethik emanzipiert hat: *Ethica – Wissenschaft und Verantwortung* 12 (2004) 346–363.
- ders.*, What did Socrates know and how did he know it?, in: *K. Gloy/R. zur Lippe* (Hg.), Weisheit – Wissen – Information, Göttingen 2005, 241–248.
- Flasch, Kurt*, Nikolaus von Kues in seiner Zeit. Ein Essay, Ditzingen 2004.
- Frege, Gottlob*, Logik in der Mathematik, in: Nachgelassene Schriften und Wissenschaftlicher Briefwechsel, unter Mitwirkung v. *G. Gabriel* und *W. Rödding* bearb., eingel. und mit Anmerkungen versehen v. *H. Hermes, F. Kambartel, F. Kaulbach*, Hamburg 1969, 219–270.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich*, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I (Werke in 20 Bänden, Bd. 18), hg. v. *E. Moldenhauer/K. M. Michel*, Frankfurt a.M. 1986.
- Hobbes, Thomas*, Leviathan, ore the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civill, London 1651.
- Kant, Immanuel*, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, Riga 1783.
- ders.*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Königsberg ²1794 (¹1793)/zit. nach: *Ders.*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Philosophische Bibliothek Bd. 545), Hamburg 2003.
- Locke, John*, A Letter concerning Toleration, London 1689/zit. nach: *Ders.*, Ein Brief über Toleranz/Englisch-Deutsch (Philosophische Bibliothek Bd. 289), übers., eingel. und in Anmerkungen erl. v. *J. Ebbinghaus*, Hamburg 1996.
- Pufendorf, Samuel*, De habitu Religionis Christianae Ad Vitam Civilem Liber Singularis, Bremen 1687/zit. nach der Übers. v. *J. Crull*, Of the Nature and Qualification of Religion in Reference to Civil Society, London 1698, ed. and with an Introduction by *S. Zurbuchen* (Natural Law and Enlightenment Classics), Indianapolis 2002.
- Rawls, John*, Political Liberalism, New York ²1996 (¹1993). Deutsche Übersetzung: *Ders.*, Politischer Liberalismus, übers. v. *W. Hirsch*, Frankfurt a.M. 2003.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst*, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin 1799/zit. nach der Ausgabe v. *R. Otto*, Göttingen ⁸2002 (¹1899).
- Vlastos, Gregory*, The Socratic Elenchus: OSAP 1 (1983) 27–58/repr. in: *W. Prior* (Hg.), Socrates: critical assessments, III: Socratic Method, London 1996, 28–55 sowie in: *G. Fine* (Hg.), Plato 1. Metaphysics and Epistemology, Oxford 1999, 36–63.
- Weber, Max*, Politik als Beruf, München 1926/zit. nach der Ausgabe in Reclams Universalbibliothek, Stuttgart 1992.

Anhang

1. *Virginia Bill of Rights (1776)*

16. (...) That religion, or the duty which we owe to our Creator, and the manner of discharging it, can be directed only by reason and conviction, not by force or violence; and therefore all men are equally entitled to the free exercise of religion, according to the dictates of conscience; and that it is the mutual duty of all to practise Christian forbearance, love, and charity towards each other.

2. *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (1789)*

Article 10: Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi.

Article 11: La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme; tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus dans les cas déterminés par la loi.

3. *U. S. Constitution – Bill of Rights: Amendment I (1791)*

Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the government for a redress of grievances.

4. *Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland (1949)*

Artikel 4 Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit

- (1) Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich.
- (2) Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet.
- (3) Niemand darf gegen sein Gewissen zum Kriegsdienst mit der Waffe gezwungen werden. Das Nähere regelt ein Bundesgesetz.

5. *Charta der Grundrechte der europäischen Union (2000)*

Artikel 10 Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit

- (1) Jede Person hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder Weltanschau-

ung zu wechseln, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder gemeinsam mit anderen öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Unterricht, Bräuche und Riten zu bekennen.

- (2) Das Recht auf Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen wird nach den einzelstaatlichen Gesetzen anerkannt, welche die Ausübung dieses Rechts regeln.

6. Schweizerische Bundesverfassung vom 18. April 1999

Art. 15 Glaubens- und Gewissensfreiheit

1. Die Glaubens- und Gewissensfreiheit ist gewährleistet.
2. Jede Person hat das Recht, ihre Religion und ihre weltanschauliche Überzeugung frei zu wählen und allein oder in Gemeinschaft mit anderen zu bekennen.
3. Jede Person hat das Recht, einer Religionsgemeinschaft beizutreten oder anzugehören und religiösem Unterricht zu folgen.
4. Niemand darf gezwungen werden, einer Religionsgemeinschaft beizutreten oder anzugehören, eine religiöse Handlung vorzunehmen oder religiösem Unterricht zu folgen.

7. Staatsverfassung des Kantons Luzern vom 29. Januar 1875

§ 2 Glaubens und Gewissensfreiheit

Die Glaubens- und Gewissensfreiheit und die freie Ausübung gottesdienstlicher Handlungen werden nach Maßgabe der Art. 49–52 und 58 der Bundesverfassung gewährleistet.

8. Entwurf der Verfassungskommission des Kantons Luzern vom 28. April 2004

§ 9 Gewährleistung der Grundrechte

Die Grundrechte sind nach Maßgabe der Bundesverfassung gewährleistet.

- i. Glaubens- und Gewissensfreiheit

9. Dignitatis Humanae (Zweites Vatikanisches Konzil, 1965)

I. Allgemeine Grundlegung der Religionsfreiheit

2. Das Vatikanische Konzil erklärt, dass die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, dass alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von Seiten Einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt, so dass in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert

wird, privat und öffentlich, als Einzelner oder in Verbindung mit anderen – innerhalb der gebührenden Grenzen – nach seinem Gewissen zu handeln. Ferner erklärt das Konzil, das Recht auf religiöse Freiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet, so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft selbst erkannt wird. Dieses Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit muss in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden, dass es zum bürgerlichen Recht wird.

Weil die Menschen Personen sind, d. h. mit Vernunft und freiem Willen begabt und damit auch zu persönlicher Verantwortung erhoben, werden alle – ihrer Würde gemäß – von ihrem eigenen Wesen gedrängt und zugleich durch eine moralische Pflicht gehalten, die Wahrheit zu suchen, vor allem jene Wahrheit, welche die Religion betrifft. Sie sind auch dazu verpflichtet, an der erkannten Wahrheit festzuhalten und ihr ganzes Leben nach den Forderungen der Wahrheit zu ordnen. Der Mensch vermag aber dieser Verpflichtung auf die seinem eigenen Wesen entsprechende Weise nicht nachzukommen, wenn er nicht im Genuss der inneren, psychologischen Freiheit und zugleich der Freiheit von äußerem Zwang steht. Demnach ist das Recht auf religiöse Freiheit nicht in einer subjektiven Verfassung der Person, sondern in ihrem Wesen selbst begründet. So bleibt das Recht auf religiöse Freiheit auch denjenigen erhalten, die ihrer Pflicht, die Wahrheit zu suchen und daran festzuhalten, nicht nachkommen, und ihre Ausübung darf nicht gehemmt werden, wenn nur die gerechte öffentliche Ordnung gewahrt bleibt.

